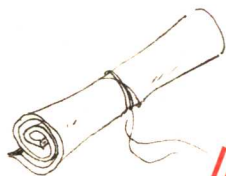


中国传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

系世第

典籍校释

刘小枫 陈少明 ● 主编



《铎书》校注

[明] 韩霖 ● 著
孙尚扬 肖清和 等 校注

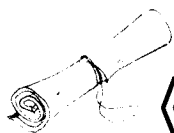
华夏出版社

中国传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

余英时

典籍校释

刘小枫 陈少明 ● 主编



《铎书》校注

[明] 韩霖 | 著

孙尚扬、肖清和 等 | 校注

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

《铎书》校注/[明]韩霖著;孙尚扬,肖清和等校注.

-北京:华夏出版社,2007.3

(中国传统·经典与解释)

ISBN 978-7-5080-4146-9

I. 铎… II. ①韩… ②孙… III. ①罗马公教-研究②铎书-
注释 IV. B976.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 016867 号

《铎书》校注

[明]韩霖 著

孙尚扬 肖清和 等校注

出版发行: 华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京集惠印刷有限公司

装 订: 三河市李旗庄少明装订厂

版 次: 2008年1月北京第1版

2008年1月北京第1次印刷

开 本: 880×1230 1/32 开

印 张: 5.625

字 数: 145千字

定 价: 17.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

礼记

中国传统 经典与解释



入其国，其教可知也……其为人也：温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也；疏通知远而不诬，则深于《书》者也；广博易良而不奢，则深于《乐》者也；洁静精微而不贼，则深于《易》者也；恭俭庄敬而不烦，则深于《礼》者也；属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。

——《礼记·经解》

缘 起

晚清以降,西学入华,华夏道术分崩离析,我国学术和教育经历了史无前例的大变局——晚近十余年“奋不顾身”的现代化使得华夏学术和大学教育显得更为面目不清。整顿大学文科、重新铺展学术的基本格局,已然成为深化改革开放的重大学术课题乃至新时代的艰巨使命——太平之世必有文治。问题是,如何整顿和重新铺展?

现代西学入华以来,我们要么不断竞相追逐西方“显学”(种种现代学说),要么与西方“魔怪”搏斗。令人深省的是,即便发扬自家传统的种种当代儒学论说,几乎无不依傍种种西方现代论说——从康德哲学出发又或依韦伯社会理论重新解释儒家传统,一度被看作最精彩的儒学“新解”,与西方学术晚近两百年来用种种现代“学说”瓦解自家古典传统别无二致——如今,这一局面因与西方后现代学术接轨而变得更为触目惊心。

与西方学人一样,现代之后的中国学人不得不在两条道路、两种“命运”面前作出自己的选择:要么跟从种种“后现代主义”以比现代精神更为彻底的解构方式破碎大道,要么切实回归古典学问——倘若选择后者,势必首先质疑并革除我们自“五四”以来养成的凡事以现代观点衡量古典的新传统。

如何重新获得已然丢失的古典传统,关系到中国学术未来的基本取向和大学教育的基本品质。现代中国学术的视域基于现代西学,由于对古典西学缺乏深入细致的理解,数代中国学人虽不乏开创华夏学术新气象的心愿和意气,却缺乏现代之后的学术底气和见识根底。因此,积极开拓对西学古典传统的深入理解,当是未来学术的基本方略——只有在此基础上,我们重读自家的历代经典时才会有心胸坦

荡、心底踏实的学术底气,从而展开广阔、深邃的学术新气象。

晚近西方学界方兴未艾的“古典政治哲学”表明,西方学界和大学教育正在踏上回归古典学问之路——取向虽然是古典的,其生存感觉却是现代之后的。“古典政治哲学”绝非一种学说或“主义式的”论说,换言之,不是我们曾经经历过的任何“显学”一类的东西,更非所谓“新的方法论”,而是一种基本的学问方向:悉心绎读经典大书,凭靠古典智慧来养育自己的心性。如此学问方向基于万世不绝的古典心性:既然是一种心性,古典学问唤起或寻找的便只会是有如此心性的学人,并激励“我们”自觉杜绝种种“盲目而热烈”的“后”学或“新”说(尼采语),挽回被现代文教体系的学科划分搞得支离破碎的学问大体,进而在我们的大学中寻回自身的地盘……在近百年来的西方、近百年来的中国,古典心性流离失所,已然失去了自己的家园——学堂。

继“西方传统:经典与解释”系列我们推出“中国传统:经典与解释”系列,首先要表明:在现代之后的学术语境中重新收拾我们自家的传统经典,乃中国学术新气象的根底所在;其次要表明:我们志在承接清代学人的学术统绪,进一步推进百年学人的积累——如今我们能否取得世纪性的学术成就,端赖於我们是否能够在现代之后的学术语境中重新拥有自己古传的历代经典。中国古代学术以绎读经典为核心和传统,历代硕儒“囊括大典,网罗众家,删裁繁诬,刊改漏失”的学术抱负和“皓首穷经”的敬业精神,在今天需要我们从自身的语境出发重新发扬光大。

本系列不拘形式——或点校、注释尚为善本的古书,或重新绎读(疏解)历代典籍,或汇编百年来的研究成果以文集方式追踪某个专题……唯一谢绝的是中西比较之论或种种现代—后现代“主义”解释学或文化研究一类高论。

古人云:“有志者事竟成焉”。

刘小枫 陈少明

2005年10月於中山大学哲学系

目 录

代前言 上帝与中国皇帝的相遇	孙尚扬 (1)
校注说明	肖清和 (38)
《铎书》序	(40)
《铎书》叙	[明] 李政修 (43)
重刊《铎书》序一	陈 垣 (49)
重刊《铎书》序二	李庆芳 (53)
《铎书》大意	(55)
孝顺父母	(59)
尊敬长上	(66)
和睦乡里	(80)
教训子孙	(98)
各安生理	(122)
毋作非为	(141)
后 记	(169)
主要参考书目	(171)

上帝与中国皇帝的相遇

——《铎书》中的儒耶互动与伦理建构

(代前言)

孙尚扬

按照当代德国著名神学家潘能伯格^①的看法，现代性(modernity)或近代世俗文化的源头既不是文艺复兴，也不是宗教改革或法国大革命，而应该锚定在经历了16世纪的教派战争之后的欧洲的17世纪。^①在潘氏那里，现代性当然指的并非地方性的欧洲现象，而是普世性

① 潘能伯格反对在观念史中寻求现代性的源头，他对其结论的具体论证可以简略地概述如下：16世纪欧洲教派战争时期(period of confessional war)之后，人们认识到宗教情感会破坏社会和平。因而出现一种主流信念：作为社会统一之基础的宗教统一乃是必不可少的。这样，直到16世纪末，宗教宽容和自由的概念在政治思想和行为中都没有找到一席之地。新教与天主教双方都是如此，即便路德也离那种在政治上宽容其他的信仰这一观念相距甚远。荷兰人亦复如此，他们不是为宽容而战，而是为真正的信仰而战。1572年，宗教宽容和自由的概念才得以形成，1581年才在荷兰独立宣言中以命令的形式得以确立下来。对以宗教统一为基础的社会统一和安定的强调与追求导致的结果却适得其反，此即将自己的信仰强加于人。荷兰人最先得出此一洞见，接着是英国人在1688年的光荣革命中和随后的岁月中，宗教自由的原则得以确立。对宗教统一是必不可少的并且是社会安定的有效基础这一观点的怀疑(这是一种生长于16、17世纪的宗教战争影响之下的怀疑)，导致17世纪的一些大思想家转而在自然法以及与之相关的所有人类共有的自然宗教之中，探寻社会秩序以及国家间的和平之基础。于是，狄尔泰所说的“自然的”体系应运而生：在普遍的人性的基础之上，形成关于法律、宗教、政治和道德的基本观念。于是，所有人类共有的人性，取代了建立在传统权威之基础上的宗教，成为公众秩序与社会安定的基础，并成为欧洲世俗文化的出发点。潘能伯格的结论是：不论与先前的观念——斯多亚派的自然法、文艺复兴以及宗教改革的基督教的自由观念——有多大的关系，迈向世俗社会的转折产生于教派战争之后社会需要的推动，而不是文艺复兴和宗教改革的观念，当然也不是产生于对基督教的上帝反叛。Wolfhart Pannenberg: *Christianity in a Secularized World*, Tran. by John Bowden, New York: The Crossroad Publishing Company, 1989, pp. 11-19.

的世界现象。若潘氏之论可备一说，那么，肇端于16世纪末、兴盛于17世纪的以天主教耶稣会士为主要载体的西学东渐以及更大范围内的中西文化交流，便发生在两个时代（中古时代与近代）和两个世界（神圣化世界和世俗化世界）的转捩点上。

当欧洲发生着如此重大的历史转折之时，东方的中华帝国却在经历着另一次也是最后一次封建社会的改朝换代。17世纪上半叶的中华帝国（明王朝）虽然可能仍以国民生产总值世界第一而傲视世界，但若从内部省视，其虚病已然深入膏肓。彼时社会变迁之剧烈，实为众所周知的不争之事实。且不说万历和崇祯年间由北方连年的自然灾害与饥荒引发的此起彼伏的民变（所谓山中贼）对固有社会秩序的颠覆，也不论新的经济因素的出现所导致的农村传统经济形态和原有的社会结构关系所遭受的破坏，以及由此而产生的大量流动的贫穷人口所带来的一系列社会问题，仅那种由于明中叶以来商品经济的相对发展所导致的奢糜淫逸之风（所谓心中贼）对社会生活中原有的道德秩序的解构，^①就足以令当时的士子缙绅忧心忡忡，这种道德底线的沦丧甚至使得当时来华的西洋耶稣会士利玛窦等人也深恶痛绝。此外，一向被视作国家与文化命运之所系的士林学风（尤其是王学末流的学风），也在耗尽其思想批判与解放的锐利之后，步入逃禅入虚的歧途（当然，此时王学中也有—部分人士对西学最为开放，但他们如徐光启等人与王学末流可能格格不入^②）。当然，以上种种剧变和其它尚未提及的变迁之最终结局，是由“民心如实炮，捻一点而烈焰震天；国势如溃瓜，手一动而流液满地”^③所导致的令明清之际的知识分子至为痛心疾首的“天崩地解”，亦即后人

① 学界对明末社会转型或变迁之情形的描述可谓多矣，这里仅参考了梁其姿：《施善与教化——明清的慈善组织》，石家庄：河北教育出版社，2001年，55-69页。

② 关于徐光启与王学的关系，参孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1996年，162页。

③ 吕知畏编刻：《去伪斋集》卷五《答孙月峰》，开封府署，清道光七年（1827）。

所说的“流寇起于中，夷狄迫于外。一朝势去，瓦解土崩。大好河山，又复沦于异族。事之可惜，孰逾于此”。^①明清鼎革之际许多士大夫都以此为令其肝胆俱裂的痛史。

在传统中国社会，以修齐治平为职志的知识分子在剧烈的社会变迁中总会站在因应变局的最前列。而揆诸整个中国历史，则似乎可以说，他们大体履行着两种功能角色：或极力传承和弘扬固有的文化传统，维系既有的社会秩序于不坠，此为“教士”（此处仅取该词的类比含义）功能；或直陈社会文化之弊端，以各种方式炮制新的社会文化理想，并试图达到现实与理想的一致，此则类似“先知”的角色。而在传统中国这样的总体来说比较稳定的社会结构中，承担前一种角色的知识分子似乎为数更多。摆在读者面前的这部小书《铎书》的作者系明末天主教徒韩霖，他似乎是可以归于前一类的知识分子。他撰写《铎书》的重要目的之一，就是要亲身参与到剧烈变动时代里的社会秩序的重构之中，或以参与乡治的形式来履行传统士大夫维系社会秩序于不坠的功能。但是，读者将会看到，该书作者的儒者天主教徒的身份以及该书的内容决定了其戏剧性的使命：上演一出天主教所崇拜的唯一至上神上帝（天主）与中国皇帝（曾颁布过圣谕六言的明太祖朱元璋）之间相遇的思想话剧。换言之，韩霖参与秩序重构的思想资源较之于传统士大夫而言，具有鲜明的特点，此即熔冶古今中西于一炉。

应该说，明末清初的中西文化交流虽然是以耶稣会士的传教为主要目的，因而具有浓厚的宗教色彩，但是，其客观后果则远远超出了耶稣会士的主观意图，仅当时的欧洲历算学等西洋科技的输入，就被近人梁启超视作中国学术史上值得大书特书的公案，^②其它方面或领域里的中西文化交流的范围之广大、影响之深远（包括中学西

① 萧公权：《中国政治思想史》，台北：中国文化大学出版部，1980年，570页。

② 梁启超：《中国近三百年学术史》，北京：中国书店，1985年，8页。

渐),都是不容置疑的。但是,这篇代前言不可能建构一种宏大的历史叙述,甚至不敢奢望全面详尽地介绍和分析《铎书》这个文本本身的全部内容。而多年形成的思想史研究定势的局限,使笔者在这篇代前言中只能将关注点集中于《铎书》中的儒耶互释互动及其伦理建构。而在进入这一主题之前,似乎有必要先交待一下韩霖其人其事、《铎书》的写作缘起及其旨趣之所在。

一 韩霖其人其事

在明末的儒者天主教徒中,韩霖的生平疑问最多。以下对韩霖其人其事的概述将主要参考时人黄一农教授(台湾清华大学)的最新研究成果。^①

韩霖,字雨公,号寓庵居士,山西绛州人,皈依天主教后教名多默(Thomas),天启元年(1621)中山西乡试,但在明朝未曾出仕。韩霖约出生于万历二十四年(1596),家道殷实,有藏书万卷之私家藏书楼。15岁时,韩霖随兄韩云(万历四十年中山西乡试)游历云间(松江府)一带,结识众多名士。尝习兵法于徐光启,学铤法于高则圣(即耶稣会士高一志),^②故有多种关于军事之著述行世,如《守

① 黄一农:《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》,载《中央研究院近代史研究所集刊》,第26期,1996年12月;《天主教徒韩霖投降李自成考辨》,载《大陆杂志》,第93卷第3期,1996年9月;《明末韩霖〈铎书〉阙名前序小考》,载《文化杂志》(澳门),第40-41期。下文对韩霖生平的叙述除非另外注明出处,皆以上述三文为据。

② 北京大学图书馆藏《中国方志丛书》中有《新绛县志》,其《文儒传》卷五(第401页)称:“韩霖,字雨公,号寓庵,天启辛酉举人,为文有奇气,书法在苏米间。年舞象,从兄云游娄东,为傅东渤、文太青两先生所知,黄石斋、马素修、董思白诸公,咸推许焉。后益嗜游,为聚书计,尝南至金陵,登凤凰台,历燕子矶,东览虎邱震泽之盛;泛舟南下,至武林、西湖,访六桥三竺;西南探匡庐,游乌龙潭,观瀑布;复由淮南北上,谒孔林,抚手植桧。前后购书极多,归筑州(笔者按,当作“卅”字)乘楼以贮之。日与及门数十人,讲诵不辍。又尝学兵法于徐光启,学铤法于高则圣。有志用世,惜未及一试,遽以避寇山堡遇难,君子惜焉。所著见著述,祀乡贤。”

圉全书》十四卷、《慎守要录》二卷、《神器统谱》、《炮台图说》等，韩霖最初实际上是以知军事而名重士林的。在明末天灾人祸肆虐、动荡不安的岁月里，韩霖对农政救荒等事项亦颇为关心，并可能从徐光启那里获益匪浅，尝撰《救荒全书》十二卷（已佚）。

韩霖之皈依天主教或属家族行为之一部分。韩氏家族最早的皈依者可能是韩霖之兄韩云，其受洗时间早于万历四十八年。泰昌元年（1620）年底，明末著名耶稣会士艾儒略应韩云之邀赴绛州宣教，随即为韩云之母和其二子二女授洗，韩霖应在此受洗者之列，据黄景昉在《鹿鸣访咏·韩雨公幽香谷咏》中记载，韩霖曾为入教而休妾，即“学道特遣瑶姬”。约在天启七年（1627）左右，更有耶稣会士金尼阁赴绛州为韩氏家族的其他人授洗。可见，韩氏家族是明末集体皈依天主教的家族之一。此种集体性的皈依行为，再加上韩氏家族奉教虔诚，积极弘教，极大地推助了天主教在当地的传播。据韩霖之师徐光启在《景教堂碑记》中的记载，韩家于天启七年捐资在绛州城东南购置两栋房屋，改建为天主堂，^① 此为中国天主教徒在地方捐建天主堂之首例。此外，韩霖还曾先后于崇祯十二年 and 十五年分别协助耶稣会士高一志与金尼阁在平阳府城和太原购屋建堂。仅此数例，即足见韩霖在弘教方面之热心和积极。在文字事工方面，韩霖亦颇有值得称述之处，著有护教弘教著作多种，如《圣教信证》（与张赓合著）、《辨教论》（与山西另一著名天主教徒段袞合著）、《铎书》、《耶稣会西来诸先生姓氏》、《敬天解》（已佚）等。^②

如上所述，韩霖虽有举人功名，却未曾在明朝出仕。他虽然获得山西巡抚宋统殷的荐举，却一直未能踏上仕宦之途。崇祯十六年，山西巡抚蔡懋德聘魏权中、韩霖、桑拱阳、傅山等人至太原三立书

① 参王重民辑：《徐光启集》，上海：上海古籍出版社，1984年，531-533页。

② 韩霖在《铎书》中自称尝撰有《敬天解》，见韩霖：《铎书》，收入钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平等汇编之《徐家汇藏书楼明清天主教文献》（二），台北：辅仁大学神学院，1996年，826页。以下凡引用该书者，只注明页码。

院，分别“讲战、讲守、讲火攻、讲财用、讲河防”，韩霖主讲的应为战守与火攻。蔡懋德还每月集会讲论明太祖所颁布的“圣谕六言”（即孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，毋作非为），而韩霖的《铎书》之旨趣即是融合中西伦理思想宣讲“圣谕六言”，致力于明末社会与道德秩序的维系。有趣的是，韩霖最终却走上了颠覆这种秩序的道路。崇祯十七年，与韩霖同于天启元年中山西乡试且关系密切的大学士李建泰自请提兵攻打李自成，李建泰除了举用耶稣会士汤若望随行负责“火攻水利”之事外，还礼聘正在三立书院讲学的韩霖担任军前赞画，而韩霖却因故留在太原未赴任。在笔者看来，其中的原因或许在于韩霖意识到明王朝气数已尽，故而观望不决。稍后，韩霖即投降闯军，旋以“参谋”之衔从李自成攻入北京，获授礼政府从事一职。未几，李建泰亦在保定投降闯军，而汤若望也返回京师，与大顺官员往来密切。崇祯十七年四月，李自成撤离北京，韩霖不久便脱离了闯军。但此时的韩霖已是无颜见江东父老，于是举家避居于邻县稷山，顺治六年（1649），韩霖与两子同遭土贼杀害。按照封建道德，韩霖之投靠闯军，是对明王朝的背叛，可谓不忠。或许正是由于这一原因，后世与天主教有关的史家在抗日战争的特殊境遇中出于对民族气节的考虑，或者对此事讳莫如深，或者曲为之说。而揆诸同时中国天主教之史实，当时既有王徵、陈于阶等中国天主教徒毅然选择殉明，也有艾儒略、毕方济、瞿纱微、庞天寿等传教士和中国教徒为南明小朝廷奔走效力，更有汤若望协助明朝抵抗李自成与清兵，后又归顺清朝，掌管钦天监，亦有耶稣会士安文思、利类思在四川为张献忠的大西朝效劳，并获赐“天学国师”之号。上述人士的选择，有的或许是出于不得已（如安文思和利类思便是被迫的），有的则诚如黄一农所言，或者是出于对自身的理念与发展之考量，或者是为了替天主教在华传播和发展开辟新的局面。在此种鼎革易代的特殊境遇中，韩霖投附闯军的行为，若以比较的眼光审视之，无论是在教内教外，都算不上

理应予以特别谴责之举。

二 《铎书》的写作缘起与主旨

在韩霖的宗教著述中，如果说《辨教论》和《圣教信证》主要是针对怀疑天主教言论的消极意义上的护教著作，《铎书》则是积极意义上的弘教著作。这里，有必要先介绍一下该书的纂述缘起、主要的思想资源以及其他相关的情况。

《铎书》成书于崇祯十四年（1641），该书系受命而作。当时，在每月朔望的次日，绛州均举行乡约，由知州召集士大夫、学官和生员宣讲圣谕。绛州知州孙顺命韩霖撰书宣讲明太祖的“圣谕六言”，韩霖欣然从命，借此机会以一种跨文本的诠释方式，将天主教的伦理思想与中国伦理思想中的大传统（儒家的精英伦理）和小传统（受佛道影响的善书伦理）熔冶于一炉，尝试着进行一种不露斧凿之痕、但本质上为天主教的伦理建构。该书的思想资源颇为庞杂，首先是大量征引了传教士的中文著作，如高一志的《齐家西学》、《修身西学》、《童幼教育》、《达道纪言》和《神鬼正纪》，庞迪我的《七克》、艾儒略的《涤罪正规》，罗雅谷的《哀矜行论》等。其次是大量征引了儒教典籍与一些历史文化名人的言论，而最令人惊讶的则是大量征引了明末非常流行的善书《了凡四训》（作者为明末人士袁了凡，即袁黄）。

这里还有必要简要介绍一下上面提到的乡约与“圣谕六言”。明末的另一著名天主教徒王徵曾在由汤若望译述、王徵笔录的《崇一堂日记随笔》中，这样界定乡约：“乡约者，约一乡而为善者也。一乡有事，咸质成焉。”^①可见，在王徵那里，乡约乃是针对生活中的

^① 宋伯胤：《明泾阳王徵先生年谱》，西安：陕西师范大学出版社，1990年，335页。

各种大小危机（有事）而建立的一种行善的乡治形式。而实际上，至有明一朝，乡治制度的内容，已经发展到包含保甲、乡约、里社、社学、社仓五大部。“保甲严密农村组织，乡约倡导农村道德，成为乡治的基础；里社代表宗教，社学代表教育，社仓代表经济”。而其中以乡约应该算作第一，“乡约的意义是约一乡之人，而相与共趋于社学，共趋于保甲，共趋于里社也”。^①由宋人吕大钧（和叔）创发、朱熹作过损益的乡约包含以下四大纲目：德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤。其中德业相劝一条主要是以乡治的形式，履行儒教的道德教化功能，内容当然来自儒教；患难相恤针对的主要是社区生活中发生的以下危机：水火、盗贼、疾病、死丧、孤弱、诬枉、贫乏。乡约涉及的对象一般没有什么限制，组织上通常是设约正一人（一般由德高望重者充任）、副约正二人，等等，而其发起的动机则完全合于现代地方共同社会（community）原理，用吕氏乡约跋语中的话来说，“人之所赖以邻里乡党者，犹身有手足，家有兄弟，善恶利害，皆与之同，不可一日无之”。乡约本是自发性的民间组织，至明代，由于王阳明以提督身份在南赣大力倡导，而成了官督民办的组织。^②这里尚存一问题，即“圣谕六言”与乡约是何关系？史学家们通过考证研究发现，在明朝，“乡约所讲内容……以朱元璋六言圣谕为首”^③，而且，在明朝时，还出现了乡约与法律和善书相结合的趋势。

有明一朝，诠释和宣讲圣谕六言的著述可谓多矣。但《铎书》序的作者李建泰却认为这些著述大多乏善可陈，而韩霖的《铎书》

① 杨开道：《乡约制度的研究》，北京：燕京大学社会学系，1931年，11页。近来研究乡约的著述颇多，以下仅开列相关的专著与论文各一种，供读者参考。赵秀玲：《中国乡里制度》，北京：中国社会科学出版社，1998年；王日根：《论明清乡约属性与职能的变迁》，载《厦门大学学报》，2003年第2期。

② 杨开道：《乡约制度的研究》，19-25页。

③ 周振鹤：《〈圣谕〉、〈圣谕广训〉及其相关的文化现象》，载《中华文史论丛》，2001年第2辑，上海：上海古籍出版社，2001年，331页。

则可谓鹤立鸡群。其言曰：“解圣谕者，无虑数十百家，多老生常谈，委巷俗语，味如嚼蜡，鲜所发明。读雨公书，如梦乍觉，如醉初醒，如饥十日而享大牢焉，如久客还家而见父兄焉，如苦烦热而濯以清冷之渊焉。此高皇帝之功臣，敬敷五教之嫡派也。”^① 李建泰之序虽多溢美之词，却可能出自肺腑，因为在他心目中，韩霖不仅在思想资源上广搜博求，而且有一种身体力行的虔诚的宗教精神。其言曰：“雨公博极群书，周游万里，凡海内外之老师巨儒，靡不与之上下其议论而以身体之，以心验之。自得之解，创获之言，必极其所以然而后已。不然，虽久定之论弗取也。”“雨公修身事天，家无异教；穷年著述，门无杂宾。”^② 由此可见，在明末士大夫心目中，韩霖的《铎书》之所以出色，原因之一也许正在于其思想资源的丰富与宗教性的强烈。

三 《铎书》中的天主教伦理建构

在简要介绍韩霖的生平事迹与《铎书》的写作缘起及其旨趣之后，我们该转入正题了。以下，我们将花较多的篇幅，着重分析《铎书》中的伦理思想。我们感兴趣的主要问题包括：韩霖是如何以一种跨文本的诠释方式，在以耶释儒或以儒释耶的互释中，将天主教的伦理思想与中国伦理思想中的大传统（儒家的精英伦理）和小传统（受佛道影响、融合儒释道三教的善书伦理）熔冶于一炉的？在这种融会贯通中，他又是如何处理那些在今人看来颇成问题的理论议题的？我们应该如何为他所做的探索进行定性评估？他是在传播天主教的伦理神学，还是在从事天主教的伦理哲学之建构？这种

① 引文见前引《铎书》，605-606页。该序本来阙名，黄一农在详细考证的基础上，认定其作者为李建泰。参黄一农：《明末韩霖〈铎书〉阙名前序小考》，载《文化杂志》（澳门），第40-41期。此前则有陈垣先创此说。

② 以上两处引语分别见《铎书》，607-608页，609-610页。

尝试在中国天主教思想史乃至中国思想史上又有何意义？笔者相信，对这些问题的探究有助于我们廓清中国天主教思想史之本真全貌，并发掘其复杂性及其价值。

明末天主教徒在众多著述中，大多喜以敬天爱人来总揽天主教之要义。有趣的是，韩霖在追溯儒教之本源时，断定古来圣贤帝王之教化乃是本天教人，而其主旨也是敬天爱人，明太祖朱元璋的圣谕六言亦复如是。^①或许会有论者认为，这是对古代儒教中隐匿的基督性之彰显，是对儒耶之间的公约数之发现，但若从诠释学的角度来看，这何尝又不是对儒教教化的一种基督化的诠释？换言之，若没有耶稣会士来华提供天主教这样的参照系，韩霖也许仍然会以敬天爱人来总揽儒教之旨，但是，那个天可能就不一定是天主教的全善全知全能的人格神天主。宋儒不就是将天解释为天理的吗？我们恐怕不能从某种宗教的判教立场出发，来判定中国哲学的主流宋明理学将天解释为天理而不是上帝，是误入歧途吧？在笔者看来，只有韩霖这样的儒耶互释，才有可能为传统儒生所接受。这是因为，儒教中有这样一种传统，即将君师神圣化（《孟子·梁惠王》有言曰：“天降下民，作之君，作之师”），并认定君师的使命是宗教性的，即“克相上帝，宠绥四方”（《古文尚书·泰誓》），孟子对君师的使命之具体内容也持相似的看法，其言曰：“天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝，宠之四方。”儒教中确实没有基督教中的上帝国观念，但是，儒教中赋予君师的这种使命却与基督教中那种试图将上帝国建立在人间的社会福音派的理论至少存在着表面的相似

① 《铎书》，630-637页。